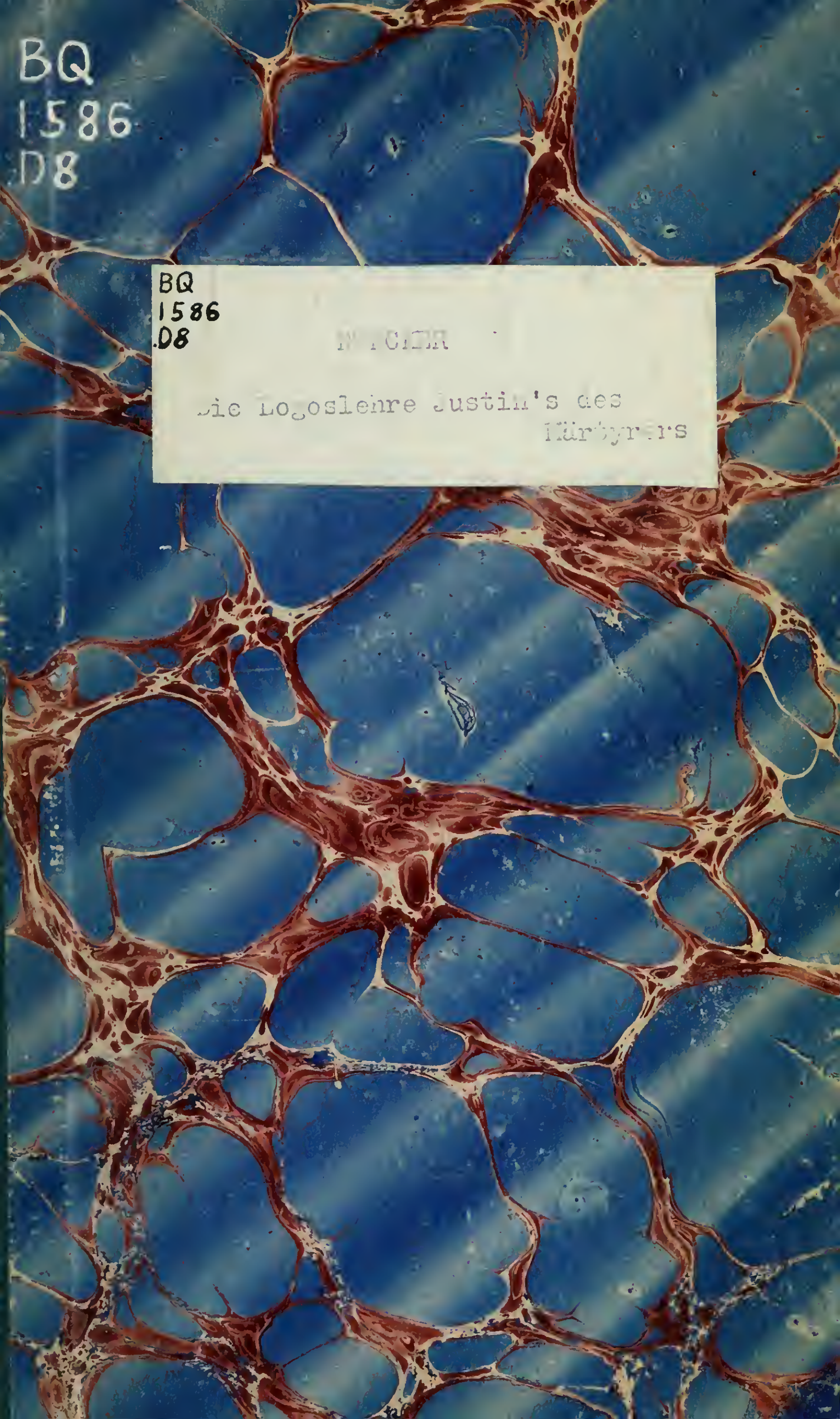

BQ
1586
D8
BQ
1586
.D8
Die Logoslehre Justin's des
Märtyrers





Zur Geschichte

der

CHRISTLICHEN LOGOSLEHRE

in den ersten Jahrhunderten.

Die Logoslehre Justin's des Märtyrers.

Von

Lic. Ludwig Duncker,

Professor in Göttingen.

Abgedruckt aus den Göttinger Studien. 1847.

Göttingen

bei Vandenhoeck und Ruprecht.

1 8 4 8.

Zur

Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten.

Die Logoslehre Justin's des Märtyrers.

Von

Ludwig Duncker.

Wenn die dogmenhistorische Forschung bis auf die neueste Zeit mit besonderer Vorliebe der christlichen Logoslehre in den ersten Stadien ihrer Entwicklung sich zugewandt hat, so wird das niemandem, der nur etwas von der Bedeutung dieser Lehre begriffen und sich mit der Geschichte ihrer Ausbildung in der Kirche vertrauet gemacht hat, überraschend oder auffallend erscheinen können. Kein Dogma ist früher Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung geworden und hat dauernder die lehrbildende Thätigkeit der hervorragendsten Männer der Kirche beschäftigt, keines hat in den ersten Jahrhunderten die dogmatische Productivität zu manigfaltigeren Versuchen angeregt und bedeutendere und inhaltschwerere Kämpfe veranlasst, bis es endlich auf den grossen Synoden des vierten Jahrhunderts durch die gemeinsame Thätigkeit der gesammten Kirche zum ersten Abschluss gebracht werden konnte, und — unbedenklich dürfen wir es

hinzufügen — keines fordert noch jetzt dringender zu immer neuen Bestrebungen der Dogmatiker auf und weis't bestimmter auf ein erst durch die weitere Entwicklung zu erreichendes Ziel des Forschens hin. Folgt daraus schon vor allem Eingehen auf die Sache selbst die hohe Wichtigkeit dieses Lehrstücks, so genügt, um dieselbe in's volle Licht zu stellen, die einfache Hinweisung auf die Johanneische Predigt vom Logos, der im Anfange bei Gott und Gott war, durch den alle Dinge geschaffen sind und der in Christo Fleisch geworden ist. Offenbar nehmlich bietet der Logosbegriff, indem er den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des christlichen Glaubens seiner specifischen Eigenthümlichkeit nach bezeichnet, und doch dabei an die allgemeinste Form, in welcher die christliche Frömmigkeit sich ausspricht, den monotheistischen Glauben anknüpft, zu gleicher Zeit den intensivsten und den umfassendsten, für die wissenschaftliche Bearbeitung fruchtbarsten Ausdruck zur Bezeichnung des Grundwesens der christlichen Lehre dar. Daher das grosse Interesse, mit welchem mitten unter den theologischen Kämpfen der neueren Zeit, in denen die Frage nach dem Wesen und der weltgeschichtlichen Bedeutung des Christenthums von so vielen Seiten aufgeworfen und so verschieden beantwortet wird, die Untersuchungen über die allmähliche Ausbildung und Entwicklung dieses Dogma's geführt werden, ohne die ein tieferes Verständniss des gegenwärtigen Standes der christlichen Lehre und der Aufgabe, welche der Dogmatik in unserer Zeit gestellt ist, schwerlich möchte zu gewinnen sein.

So viele und werthvolle Arbeiten aber auch die neueste Literatur über diesen Gegenstand gebracht hat, das wird doch niemand, der den Stand der Untersuchung genauer kennt, in Abrede stellen können, dass noch viel zu einem wahren Abschlusse derselben fehlt. Während einerseits die umfassenderen Werke, die sich die Aufgabe gestellt haben, den gesammten wissenschaftlichen Prozess der Gestaltung

der Trinitätslehre oder der Lehre von der Person Christi bis auf die Gegenwart herab in seinem inneren organischen Zusammenhange zu verfolgen, dabei natürlich den einzelnen Formen, in welchen die Lehre vom Logos eigenthümlich ist ausgebildet worden, nicht immer die volle Aufmerksamkeit haben zuwenden können, beschränken sich andererseits die specielleren Untersuchungen auf diesem Gebiete meist auf besonders hervorstechende Punkte, wie sie vornehmlich die Versuche der Monarchianer in reicher Fülle darbieten; die ältesten kirchlichen Bearbeitungen des Dogma's aber sind darüber mehr, als es im Interesse der Sache wünschenswerth erscheint, vernachlässigt. Und berücksichtigen wir die eigenthümliche Natur der hier zu lösenden Aufgabe, so werden wir uns auch schwerlich sehr darüber verwundern, dass sie noch weit von ihrer Erledigung entfernt ist. Schon im Allgemeinen gehört es zu den schwierigsten Problemen der Dogmengeschichte, die ersten Keime und Anfänge der dogmatischen Gestaltung eines Lehrstücks scharf und unbefangen aufzufassen und treu und bestimmt in der Darstellung wiederzugeben. Wenn sich der Anfang des Lebens immer und überall den forschenden Blicken entzieht und nur geahnt, nie wirklich nachgewiesen werden kann, wenn deshalb jedes Moment des erscheinenden Lebens, je näher es dem Anfangspunkte der Entwicklung liegt und je genauer es mit diesem verknüpft ist, desto mehr an der räthselhaft verborgenen Natur desselben Antheil hat, und wenn es fast unmöglich erscheint, vom Standpunkte einer weiter fortgeschrittenen Entwicklung aus in jene keimartigen, embryonischen Urzustände mit lebendig nachbildendem Geiste vollkommen einzugehen, so treten diese auf allen Feldern der Geschichte wiederkehrenden Schwierigkeiten auf dem Felde der Dogmengeschichte noch in erhöhetem Maasse hervor, weil es sich hier um Thatsachen des innersten Bewusstseins handelt, die in der menschlichen Rede nur unvollkommenen Ausdruck finden können, und nirgends liegt so sehr wie

hier die Gefahr nahe, dass der Betrachtende, getäuscht von dem durch die Unvollkommenheit des Ausdrucks vielleicht verschuldeten falschen Schein, oder durch ein fremdartiges, in der Gegenwart und ihren Kämpfen begründetes Interesse verleitet, die Thatsachen selbst einseitig und falsch auffasst oder sie in einen unrichtigen Zusammenhang mit einander bringt. Bei keinem Dogma aber möchte diese Besorgniss mehr gerechtfertigt sein, als bei diesem, das in sich selbst so reichhaltig und vielseitig, während es den innersten Kern des Evangelium's erschliesst, zugleich die manigfaltigsten Anknüpfungs- und Berührungspunkte für die vorchristlichen Denkweisen darbietet. Denn das ist es, was die gründliche Erforschung und das volle Verständniss der ersten Versuche dogmatischer Ausbildung der christlichen Logoslehre besonders erschwert, dass jene Versuche in der genauesten Beziehung zu den lebhaften Kämpfen stehen, die den Untergang der alten und den Anbruch der neuen Zeit bezeichnen, dass sie, aus diesen Kämpfen hervorgegangen und von grossem Einfluss auf ihren Ausgang, selbst die verschiedenen Elemente in sich tragen, deren Streit die damalige Welt bewegte, und dass sie eben deshalb nur im Zusammenhange mit jenen Kämpfen und den vorchristlichen Richtungen wahrhaft können begriffen und gewürdigt werden. Aber freilich ist dadurch auch ein eigenthümlicher Reiz und ein erhöhetes Interesse begründet, das die Untersuchung dieses Theils der Geschichte der Logoslehre darbietet, indem sie einen Blick in die wichtigste Epoche der geistigen Entwicklung der Menschheit eröffnet und gleichzeitig auf den eigenthümlichen Charakter der beiden Hauptperioden der Geschichte, der christlichen und der vorchristlichen, ein helleres Licht wirft.

Nach diesen Betrachtungen erscheint es als eine nicht ganz überflüssige und undankbare Arbeit, die Lücken und Mängel, die sich in unserer Kenntniss der ältesten Erscheinungen auf dem Gebiete der christlichen Logoslehre finden, durch Specialuntersuchungen auszufüllen. Der nachfolgende

Versuch, der sich einen einzelnen, aber, wie ich glaube, nicht unwichtigen Punkt dieser Aufgabe zur genaueren Erörterung ausgewählt hat, möge als ein Beitrag dazu gelten, dem vielleicht bald ähnliche Darstellungen der eigenthümlichen Auffassungsweisen der übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und anderer Kirchenlehrer der ältesten Zeit folgen werden.

Die ausgezeichnete Bedeutung, die Justin dem Märtyrer für die Geschichte der frühesten Entwicklung der christlichen Logoslehre zukommt, beruht keineswegs, wie es bei oberflächlicher Betrachtung leicht scheinen könnte, allein oder auch nur zumeist auf dem mehr zufälligen Umstande, dass er der erste Kirchenlehrer ist, von dem wir einen durchgeführten Versuch wissenschaftlicher Bearbeitung dieses Dogma's besitzen. Auch ganz abgesehen von dieser zweideutigen Ehre, die ihm freilich bereitwillig von Allen zugestanden wird, müssen wir ihm jedenfalls eine der ersten Stellen unter den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, die sich um die kirchliche Gestaltung dieser Lehre verdient gemacht haben, einräumen. Das fordert schon der weitreichende Einfluss, den seine Schriften auf die späteren Verhandlungen über das Lehrstück geübt haben, vornehmlich aber der innere dogmatische Werth dieser Schriften selbst, der auf's genaueste mit der Eigenthümlichkeit des Standpunktes zusammenhängt, von dem aus er die Lösung der eben so schwierigen als wichtigen Aufgabe der wissenschaftlichen Verständigung über den christlichen Logosbegriff unternommen hat. Denn wie verschieden auch Justin's dogmatische Grundrichtung aufgefasst und beurtheilt werden mag, das unterliegt doch überall keinem Zweifel, dass unter den älteren Apologeten kein anderer von so manigfaltigen Seiten aus diesen christlichen Grundbegriff betrachtet und dargestellt und ihn

so bestimmt zum Mittelpunkt seiner ganzen Lehrauffassung gemacht hat, und schwerlich hat es auch in jener Zeit einen Kirchenlehrer gegeben, der in gleichem Maasse durch seinen Lebens- und Entwicklungsgang wie durch innere Neigung berufen und befähigt gewesen wäre, die vielen Fäden, durch welche die neue Erscheinung des Christenthums mit der alten Welt zusammenhängt, von der Logoslehre aus, in der sie gleichsam in einem Knoten zusammenlaufen, mit aufmerksamer Theilnahme zu verfolgen und nachzuweisen.

Von heidnischen Aeltern in Flavia Neapolis, einer griechisch gebildeten Kolonie in Samarien, geboren, war Justin von früh auf in der günstigsten Lage gewesen, die beiden Hauptformen vorchristlicher Denkweise aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Schon als Jüngling hatte ihn der ungestillte Durst nach Wahrheit von einer Philosophenschule zur andern geführt und er hatte nach einander bei Stoikern und Peripatetikern, Pythagoreern und Platonikern vergebens gesucht und geforscht, bis er endlich in dem Evangelio von Christo „die allein zuverlässige und heilsame Philosophie" gefunden zu haben freudig bekannte [1]). Kaum aber hatte er für sich das ersehnte Ziel seines bisherigen Ringens und Strebens erreicht, als er es auch für den von Gott selbst ihm auferlegten heiligen Beruf erkannt hatte, den Zugang zu dem Kleinod, das er gefunden, auch Andern aufzuschliessen und ihnen als Führer aus den labyrinthischen Irrgängen des Irrthums und Zweifels zu dienen. Von der Ueberzeugung durchdrungen, dass, wer die Wahrheit verkündigen könne und es nicht thue, dem göttlichen Strafgerichte verfallen sei, war er zu dem Entschlusse gekommen, allen Menschen ohne Ausnahme, die sich mit Fragen oder Einwürfen in Beziehung auf die göttlichen Dinge an ihn wenden wür-

[1]) Vergl. seine eigene Schilderung von seinem Entwicklungsgange in seinem Dialog. c. Tryphone Judaeo c. 2—8. ed. Otto, p. 218—225. ed. Col.

len, zur Antwort und Entgegnung willig bereit zu sein [1]. Deshalb hatte er auch nach seiner Taufe den bisher getragenen Philosophenmantel beibehalten und als christlicher Sophist das schon in seinen philosophischen Lehrjahren begonnene Wanderleben noch längere Zeit fortgesetzt, das, dem eigenthümlichen Charakter der damaligen Zeit durchaus entsprechend, ihn in dem lebendigsten Verkehr mit Juden und Heiden der verschiedensten Richtungen erhielt. Und blicken wir nun von diesen äusseren Lebensumständen Justin's auf seine schriftstellerischen Werke, seine beiden Apologieen und den Dialog mit dem Juden Tryphon [2], die im genauesten Zusammenhange mit seiner praktischen Wirksamkeit uns ein treues und anschauliches Bild von der Eigenthümlichkeit seines apologetischen Verfahrens geben, so bestätigt sich uns sogleich, was seine Lebensgeschichte von vornherein vermuthen lässt, dass ihm in besonderem Grade die Beweglichkeit und Vielseitigkeit des Geistes eigen war, die ihn befähigte, an die verschiedensten Standpunkte und Richtungen anzuknüpfen und im apostolischen Sinne des Wortes den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu werden, um Juden und Griechen für die Eine christliche Wahrheit zu gewinnen. Daher zum Theil jene allerdings unbegründeten Zweifel, mit denen eine Zeitlang bis auf Münscher's treffliche Widerlegung die Aechtheit des Gesprächs mit dem Juden Tryphon angefochten wurde, weil man sie nicht mit dem Justinischen Ursprunge der für heidnische Leser bestimmten und eben deshalb ein

---

[1] Dial. c. Tryph. Jud. c. 82. p. 308 E.; c. 64. p. 287 E. Vergl. Carl Semisch, Justin der Märtyrer. Thl. I. S. 22 ff.

[2] Absichtlich beschränke ich mich bei der nachfolgenden Untersuchung auf die Benutzung dieser drei Schriften, die nach der strengsten kritischen Prüfung sicher von Justin herrühren, weil die Zweifel an der Authentie der andern angeblich Justinischen Werke — von den anerkannt unächten ganz abgesehen — auch nach den neuesten Versuchen ihre Aechtheit zu vertheidigen keineswegs völlig erledigt zu sein scheinen.

ganz anderes Beweisverfahren einschlagenden Apologieen glaubte vereinigen zu können; daher aber freilich auch der nicht zu leugnende Mangel der Schriften Justin's, dass sie über dem Streben, von den verschiedensten Seiten her den Zugang zu dem Verständniss und der gläubigen Annahme des Evangeliums zu eröffnen, die Nothwendigkeit voller Zusammenstimmung und innerer Einheit der eigenen Lehre mehr als billig ausser Acht gelassen haben. Die Vorwürfe sind in der That nicht ganz ungerecht, die man in dieser Beziehung gegen den Charakter seiner dogmatischen Versuche im Allgemeinen erhoben hat. Je vielseitiger seine Ansichten sind, desto mehr fehlt ihnen an der Durchbildung und vollendeten Festigkeit, und nur zu deutlich lassen sie die Spuren der oft sehr verschiedenartigen Quellen, aus denen sie abgeleitet sind, erkennen. Wenn nun aber auch das etwas buntscheckige Ansehen, das seine Schriften dadurch erhalten haben, in keiner Weise verkannt oder beschönigt werden darf, so verdient doch daneben mit vollem Rechte hervorgehoben zu werden, dass gerade diese ihre Unreife und Jugendlichkeit besonders anregend und fördernd auf die Lehrentwicklung der folgenden Zeit eingewirkt und den kräftigen Anstoss zu rascherer Entfaltung des reichen Inhalts der christlichen Gedankenwelt gegeben hat. Denn trotz aller scheinbaren und wirklichen Widersprüche, die immerhin in Justin's Schriften gefunden werden mögen, geht die Grundüberzeugung von der Einheit des Christenstenthums, als der vollen, schlechthin mit sich zusammenstimmenden Wahrheit gegenüber den vorchristlichen Systemen, welche nur einzelne Theile und Glieder der Wahrheit mit Irrthum vermischt in manigfach verschiedener und widerstreitender Weise ausgebildet enthalten, durch das Ganze hindurch. Er selbst spricht entschieden die Forderung eines fest in sich zusammengefügten, consequenten System's der christlichen Lehre aus, und wenn ihm auch die Lösung der Aufgabe noch keineswegs gelungen ist, so tritt doch das Stre-

en danach überall unzweideutig hervor und sichert ihm je-
enfalls die Ehre, als einer der ersten Begründer der wis-
enschaftlichen dogmatischen Behandlung der Kirchenlehre be-
achtet zu werden. Nirgends aber zeigt sich diese Richtung
uf die systematische Einheit bewusster und kräftiger, als in
einen Bemühungen den Logosbegriff seinem reichen Inhalte
nd seinen vielseitigen Beziehungen nach zu entwickeln, weil
er Logosbegriff es ist, den er zum eigentlichen Mittelpunkte
einer christlichen Lehrdarstellung gemacht hat, von dem aus
: das Wesen des Christenthums und dessen Zusammenhang
iit der Bildung und Denkweise der alten Welt vorzugsweise
's Licht zu setzen bemüht ist. Daher vornehmlich die gro-
se Wichtigkeit, die wir ihm für die früheste Ausbildung des
hristlichen Dogma's vom Logos zuschreiben müssen.

Diese Wichtigkeit und Bedeutung Justin's lässt sich je-
och erst sicherer und vollständiger würdigen, wenn wir
uvor noch einen Blick auf das Verhältniss seines Versuchs
u der älteren, vorchristlichen Logoslehre geworfen haben,
vobei es genügt, als Repräsentanten derselben statt Aller
en Juden Philo hervorzuheben, der in der merkwürdigsten
eziehung zu ihm steht.

Philo

Was bei flüchtiger Vergleichung zunächst in die Augen
ällt, ist ohne Zweifel die auffallende Aehnlichkeit des dog-
natischen Standpunktes beider. Wie Philo in seiner Logos-
ehre Begriffe, die den verschiedensten Systemen der helle-
iischen Philosophie angehören, unbekümmert um den innern
Widerspruch, der sie trennt, mit Anschauungen, welche ih-
em Ursprunge nach auf das innere Asien zurückweisen, auf
iemlich lose Weise verknüpft, um das Judenthum, in wel-
hem er göttliche Offenbarung verehrt, als die absolute,
schlechthin allgemeine Wahrheit nachzuweisen und zur vollen
Anerkennung zu bringen, so finden wir auch in der Justini-
schen Behandlung des Logosbegriffs aus einem analogen apo-
ogetischen Interesse occidentalische und orientalische Ele-
mente in seltsamer Mischung, ohne dass die trennenden Ge-

gensätze wahrhaft ausgeglichen sind, mit einander verbunden, um die universelle Bedeutung und den Alles überragenden Werth des Christenthums in's volle Licht zu stellen. Beide knüpfen an den Zersetzungsprocess der eigenthümlichen Denkweisen des Alterthums an, an jenes eklektische und synkretistische Verfahren, das in den Jahrhunderten des Ueberganges aus der alten in die neue Zeit die unzähligen Versuche neuer Systembildung hervorrief, und beide zeigen in dieser Hinsicht unleugbare Verwandtschaft mit den Gnostikern. Allein wie beide dennoch bestimmt vom Gnosticismus sich unterscheiden, so stehen sie, genauer betrachtet, selbst wieder in entschiedenem Gegensatze zu einander. So gewiss nehmlich Philo der alten Zeit und ihrer absterbenden Richtung zugerechnet werden muss, eben so gewiss gehört Justin der neuen Zeit an, deren Entwicklung und fortschreitenden Sieg sein Wirken in vorzüglichem Maasse fördern half. Beide waren von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die Wahrheit, für die sie kämpften und strebten, als die einige und allgemeine, weit erhaben über die engen Schranken der Volksthümlichkeit, der Sitte und Sprache, zur Herrschaft über die Welt bestimmt sei, und beide gingen dabei von dem Standpunkte der kosmopolitischen Betrachtungsweise aus, die seit Alexander's des Grossen umfassenden Unternehmungen zunächst in der griechisch gebildeten Welt herrschend geworden war, um bald überall der strengen Abgeschlossenheit des Volksgeistes entgegen zu treten und den Boden für die neue Zeit zu bereiten. Aber während nun Philo durch seine Bemühungen für die Fortbildung des Judenthums zur Weltreligion in der römischen Oikumene zugleich mit der lokalen und nationalen Beschränktheit auch die geschichtliche Grundlage und die charakteristische Eigenthümlichkeit des Judenthums aufhebt, und während er so in der That, freilich ohne dass er es ahnt und beabsichtigt, den Boden zerstört, auf dem sein eigenes System ruhen soll, und durch den Sturz der alten Denkweise den seiner eigenen mit her-

beiführt, geht Justin dagegen von der Ueberzeugung aus, dass das Alte vergangen und ein Neues dafür an die Stelle getreten ist, das fortan die Basis für alle gesunde und lebenskräftige Entwicklung zu bilden bestimmt ist. Das in Christo thatsächlich erschienene Heil ist die Grundvoraussetzung und der Ausgangspunkt seines gesammten Strebens und Wirkens, und er erkennt darin das neue Lebensprincip, das heilend, umwandelnd und vollendend auf die kranke, unvollkommene Welt einwirken, alle Gegensätze der vorchristlichen Denkweise ausgleichen und überwinden und das Getrennte zu höherer Einheit führen könne und solle. Daher, wenn er auch auf ganz ähnliche Weise wie Philo an den Auflösungsprozess der alten Welt anknüpft, geschieht das doch in einem durchaus verschiedenen, ja entgegengesetzten Sinne. Die Elemente der früheren Bildung, deren Zersetzung in der allgemeinen Gährung jener Zeit immer rascher fortschritt, sind für ihn nur der Stoff, den er dem neuen lebendig gestaltenden Princip anzueignen und durch dasselbe umzubilden bemüht ist, und müssen wir nun auch bei unbefangener Prüfung seiner Lehre gestehen, dass sich darin der Einfluss der vorchristlichen Zeit, deren Uebergang in die christliche er vermitteln will, in vielfach störender Weise kundgiebt, dass sich noch manche Reste des Heidnischen und Jüdischen darin nachweisen lassen, die, nicht wahrhaft von dem belebenden Geiste seiner christlichen Ueberzeugung durchdrungen und verklärt, durchaus an den Standpunkt eines Philo und der von diesem vertretenen Form der alexandrinischen Philosophie erinnern, so werden wir doch durch eine jede gründliche Untersuchung immer entschiedener in der Erkenntniss befestigt werden, dass diese fremdartigen Elemente nur das verschwindende und durchaus untergeordnete Moment in seiner eigenthümlichen Auffassungsweise bilden.

Das freilich zeigt sich, wenn wir von diesen Betrachtungen über den dogmatischen Standpunkt Justin's bei der

Behandlung der Logoslehre im Allgemeinen zu der Entwicklung seiner Ansicht im Einzelnen übergehen, auf den ersten Blick, wie vielfach seine Darstellung sich mit älteren vorchristlichen Lehren berührt. Deutlich lassen sich bei ihm die verschiedenen Begriffsreihen unterscheiden, die in seinem Logosbegriff zusammengefasst und vereinigt sind. Während er einerseits von der Bedeutung „Wort" ausgehend unter dem Logos das göttliche Schöpferwort versteht [1]), benutzt er andrerseits und zwar vorzugsweise gern und viel die Bedeutung „Vernunft", um das Wesen des Logos als die göttliche Vernunft genauer zu bestimmen [2]). Bald lehnt er den Begriff näher an alttestamentliche Vorstellungen an, indem er den Logos mit der Sophia des Buchs der Weisheit identificirt [3]) und ihn mit bestimmter Bezugnahme auf biblische Ausdrücke als *υἱός*, *δόξα κυρίου*, *ἄγγελος*, *ἀρχιστράτηγος* u. s. w. bezeichnet [4]), bald erklärt er ihn aus dem philosophischen Sprachgebrauche der Griechen und knüpft dabei entweder an den Platonismus [5]) oder an den Stoicismus [6]) an. So vielgestaltig aber auch der Begriff bei Justin erscheint, darüber ist kein Zweifel, dass er ihn seinem wesentlichen Inhalte nach von göttlicher Offenbarung ableitet, wie er denn selbst die seiner Ueberzeugung nach in der Hauptsache mit der christlichen übereinstimmende Auffassung des Logosbegriffs bei den griechischen Philosophen ausdrücklich auf Moses und die prophetischen Schriften zurückführt [7]), und die volle Erscheinung des Logos, durch die derselbe dem Menschengeschlecht erst wahrhaft offenbar geworden, nur in Christo erblickt [8]).

[1]) Apol. 1, 59. p. 92. D. E.

[2]) Ap. 1, 5. p. 56. A.

[3]) D. c. Tryph. c. 62. p. 285. E. 286. A.

[4]) D. c. Tryph. c. 61. p. 284. A. B.; vergl. c. 100. p. 327. C.

[5]) Apol. 1, 59. p. 92. D. E.

[6]) Ap. 2, 8. p. 46. B. C.

[7]) Ap. 1, 59. p. 92. C. D. E.; c. 60 p. 93. A. B. C.

[8]) Ap. 2, 8. p. 46. C. D.; c. 10. p. 48. B. C. E. p. 49. A.

Fassen wir zunächst den Theil seiner Logoslehre genauer in's Auge, der von dem Begriffe des höchsten Gottes aus auf speculativem Wege den Logosbegriff ableitet, indem er die Entstehung des Logos aus Gott zu erklären sucht, so macht sich hier allerdings die Abhängigkeit seines dogmatischen Standpunktes von der vorchristlichen Denkweise am entschiedensten bemerklich. Freilich beruft er sich ausdrücklich auf die Schrift, wenn er seine Vorstellung von dem aller Schöpfung vorhergehenden Zeugungsakte entwickelt, durch welchen eine vernünftige Kraft aus Gott hervorgegangen sei, die in der Bibel mit verschiedenen Namen bezeichnet werde, und die er selbst gewöhnlich mit dem Namen Logos benennt; die Art und Weise aber, wie er den Vorgang schildert, erinnert durchaus an Philo und an die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts. Wie diese geht er von der Emanationsvorstellung aus, indem er die Zeugung des Logos durch Vergleichung mit dem Akte des menschlichen Redens und der Erscheinung, die das Anzünden eines Feuers an einem andern darbietet, erläutert. So wenig der Redende dadurch, dass er das vernünftige Wort aus sich hervorgehen lässt, das in ihm verborgene Wort, seine Vernunft verringert, obwohl er Vernunft zeugt, und so wenig ein Feuer dadurch abnimmt an Grösse, dass ein anderes Feuer daran entzündet wird, so wenig wird Gott durch die Zeugung des Logos seiner Vernunft oder eines Theiles derselben beraubt, denn es ist dabei überall nicht an das Abtrennen oder Abschneiden eines Theiles von einem Ganzen zu denken, dem dadurch etwas genommen würde [1]). Dennoch ist die so

---

[1]) Dial. c. Tryph. c. 61. p. 284. A. B. C.; c. 128. p. 358. D. Beiläufig bemerke ich, dass wenn Semisch in seinem trefflichen Werke (Justin d. Märt. Th. 2. S. 282. 294.) behauptet, Justin habe (Dial. c. Tryph. c. 114. p. 341. E.) den Logos auch als *ἐργασία* Gottes bezeichnet, und wenn er daraus eine gewisse Hinneigung Justin's zum Arianismus folgert, diese ganze Annahme lediglich auf einer willkührli-

erzeugte, aus dem unveränderlichen Gotte emanirte vernünftige Kraft nicht als eine vom Vater schlechthin ungetrennte und ungeschiedene in der Art zu betrachten, wie etwa das Sonnenlicht im Verhältniss zur Sonne, das, sobald diese untergeht, mit verschwindet und nur dem Namen nach ein Besonderes ist. Justin bestreitet ausdrücklich eine Ansicht seiner Zeit, wonach man vorübergehende Ausstrahlungen aus Gott annahm, die in der Schrift mit verschiedenen Namen benannt würden, und zu denen man, wie die Engel, auch den Logos rechnete. Vielmehr behauptet er einen realen, dauernden, persönlichen Unterschied des Logos vom Vater. Der Logos ist der Zahl nach etwas Anderes (*ἀριθμῷ ἕτερόν τι ἐστίν*) als der Vater, und wie die Engel beständige Fortdauer haben und nicht wieder aufgelöst werden in das, woraus sie entstanden sind, bleibt auch er verschieden vom Vater [1]). Aber allerdings ist er einig mit ihm in Hinsicht auf sein Wollen (*ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ*), wie er ihm ähnlich ist seinem Wesen nach. Denn auch darin stimmt Justin entschieden der Emanationstheorie bei, dass der von Gott Erzeugte selbst Gott sein müsse [2]), aber freilich nicht gleich seinem Erzeuger, sondern ein zweiter Gott, unter dem vollkommenen Gotte stehend, dem Willen des Vaters unterthan und in allen Stücken ihm gehorsam dienend [3]). Der höchste Gott nehmlich, über dem kein anderer Gott ist [4]), der Schöpfer und Vater des Alls, der Ungezeugte und Unaussprechli-

---

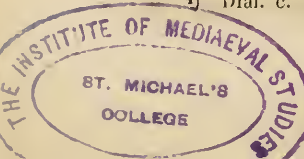
chen Conjektur des Prud. Maran beruht, die durch nichts gerechtfertigt erscheint.

[1]) Dial. c. Tryph. c. 128. p. 358. B. C.; c. 129. p. 359. B.; c. 56. p. 276. E.

[2]) Apol. 1, 63. p. 96. C.; Dial. c. Tryph. c. 58. p. 281. D.; c. 125. p. 354. D.; c. 126. p. 355. C. D.

[3]) Dial. c. Tryph. c. 56. p. 275. C. p. 276. D. E.; c. 126. p. 356. B. C.

[4]) Dial. c. Tryph. c. 56. p. 275. D.; c. 60. p. 284. A.



che [1]), der keinen Namen hat [2]), der Leidenlose, Unveränderliche, Ewige [3]), der nicht aus Leib und Seele besteht wie ein zusammengesetztes lebendes Wesen [4]), wohnt und bleibt beständig in den überhimmlischen Räumen, ohne Jemandem sichtbar zu erscheinen und mit ihm zu sprechen [5]). Denn wie sollte er, seinen erhabenen Platz verlassend, auf einem kleinen Fleck der Erde erscheinen, er, der Unbewegliche, der von keinem Raum, selbst von der ganzen Welt nicht umschlossen wird, und der schon vor der Entstehung der Welt da war [6])? Der von Gott erzeugte Logos dagegen kann, weil er dem väterlichen Willen dient, auf allerlei Weise genannt werden [7]); er ist es, der im alten Testamente den Menschen wiederholt in mancherlei Gestalten erschienen ist und mit ihnen gesprochen hat [8]), durch den im Anfange Alles geschaffen ist [9]). Mit Einem Worte, während der Vater in absoluter Erhabenheit von jeder Berührung mit der irdischen, vergänglichen Welt fern bleibt, ist der Logos das weltbildende und in der Erhaltung und Regierung der Welt wirksame Princip und vertritt als solches den höchsten Gott, dessen Ausfluss und dienendes Werkzeug er ist. Darum steht er in der nächsten Beziehung zu der ursprünglich form- und gestaltlosen Materie, aus der Gott durch ihn die Welt gebildet hat [10]), als Werkmeister und Bildner der Welt, und da er zugleich nach Justin's Andeutungen [11]) als der die

---

1) Apol. 1, 8. p. 57. A.; Apol. 2, 13. p. 51. C. D.

2) Apol. 1, 61. p. 94. D.; Apol. 2, 6. p. 44. D.

3) Apol. 1, 13. p. 60. E; c. 25. p. 69. B.

4) Dial. c. Tryph. c. 114. p. 341. E. 342. A.

5) Dial. c. Tryph. c. 56. p. 275. A.

6) Dial. c. Tryph. c. 60. p. 283. B.; c. 127. p. 356. E. 357. A.

7) Dial. c. Tryph. c. 61. p. 284. B.

8) Apol. 1, 63. p. 96. C. D.; Dial. c. Tryph. c. 127. p. 357. B C.

9) Apol. 1, 59. p. 92. D. E.; Apol. 2, 6. p. 44. D. E.

10) Apol. 1, 59. p. 92. D. E.

11) Apol. 2, 10 p. 48. E. 49. A. *λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν.*

ganze Welt durchdringende, innerweltliche Gott zu denken ist, kann er sich in den manigfaltigsten materiellen Erscheinungsformen darstellen, über welche der Vater seinem Wesen nach schlechterdings erhaben ist.

Es liegt auf der Hand, wie genau diese Vorstellungen mit der alexandrinischen Philosophie eines Philo und der ihm verwandten Männer jener Jahrhunderte zusammenhangen, und wie sie wesentlich von denselben Grundansichten ausgehen, die, entstanden aus der Vermischung orientalischer Weisheit mit den Lehren griechischer Philosophen, eines Plato namentlich und der Stoiker, bei dem Untergange der alten vorchristlichen Denkweise weite Verbreitung und ausgedehnte Herrschaft gewonnen hatten. Es lassen sich aber ausserdem noch manche andere wichtige Berührungspunkte nachweisen, in denen sich diese Verwandtschaft noch deutlicher zu erkennen giebt. Wie die alexandrinische Philosophie den Abstand zwischen dem vollkommenen Gott und der unvollkommenen Welt nicht stark genug glaubte betonen zu können, und darum geneigt war, die Reihe der Mittelglieder, die sie aus Gott emanirt dachte, auf phantastische Weise auszubilden, so sehen wir Justin, der gleichen Neigung folgend, die Engel in einer Weise schildern, die mindestens nahe genug an die philonische und an die gnostische Darstellung anstreift. Wenn er den Logos als den königlichsten und gerechtesten Herrscher nach seinem Erzeuger Gott bezeichnet [1]), wenn er ausdrücklich lehrt, dass Gott die Fürsorge für die Menschen und die Dinge unter dem Himmel den Engeln, die er darüber gesetzt, übertragen habe [2]), und wenn er es als seine Vermuthung ausspricht, dass die Seelen der Gestorbenen, selbst der Gerechten, auch nach dem Falle der Engel in die Gewalt derselben gerathen, sofern sie nicht durch besondere göttliche Hülfe aus der Gefahr errettet werden [3]):

---

[1]) Apol. 1, 12. p. 59. E.

[2]) Apol. 2, 5. p. 44. A.

[3]) Dial. c. Tryph. c. 105. p. 332. E. 333. A.

so können wir in der That bei unbefangener Betrachtung nicht Anstand nehmen, ihm in diesem Stücke entschiedene Hinneigung zu der gnostischen Aeonenlehre Schuld zu geben, auch wenn wir auf die bekannte, vielbestrittene Stelle, welche die Engel mit dem Logos und dem heiligen Geiste auf eine Linie zu stellen scheint [1]), gar kein Gewicht legen wollen. Diese Aehnlichkeit geht aber noch weiter, indem sie sich auch auf die Lehre von der Materie erstreckt. Nirgends tritt bei Justin die dem Emanatismus wie dem Dualismus entgegengesetzte christliche Ueberzeugung von der Schöpfung aus Nichts bestimmt hervor, und es ist sicherlich nicht als etwas bloss Zufälliges zu betrachten, dass er in Beziehung auf den Ursprung der Welt sich Formeln bedient, die, der griechischen Philosophie entlehnt, nur das Bilden eines bereits vorhandenen, formlosen Urstoffes bezeichnen [2]). Setzt er doch selbst ausdrücklich die Lehre Plato's in diesem Stücke mit der des alten Testaments identisch und leitet sie aus der Genesis ab [3]), und deutet überdiess verständlich genug an, dass die Materie und die aus ihr gebildete ursprüngliche Schöpfung ihm als etwas Unvollkommenes erscheint, als mit einem Mangel behaftet, der durch eine Umgestaltung und Wiedergeburt erst müsse gehoben werden [4]).

---

1) Apol. 1, 6. p. 56. C... *ἀλλ᾽ ἐκεῖνόν τε* (den wahrhaftigen Gott und Vater), *καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν...* Ich gestehe allerdings, dass mir im Widerspruche mit der herrschenden Ansicht die Auslegung natürlicher zu sein und besser mit der Anschauungsweise Justin's zusammen zu stimmen scheint, welche die Engel mit den Menschen als die durch den Sohn zu Belehrenden in diesen Worten zusammengestellt sein lässt.

2) Apol. 1, 10. p. 58. B. *Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι᾽ ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.*

3) Apol. 1, 59. p. 92. C. D. E.

4) Apol. 1, 61. p. 94. C. D. *Ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ᾽ ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν*

Indess so wenig auch nach diesen Andeutungen der bedeutende Einfluss sich wird verkennen lassen, den die Emanationslehre und zugleich der Dualismus der griechischen Weltansicht auf die Logoslehre Justin's geübt haben: gehen wir genauer in den Zusammenhang seiner Ansichten ein, so werden wir alsbald die wesentlichen Abweichungen seiner Auffassung von allem Ethnisirenden, ihren specifisch christlichen Gehalt und Charakter erkennen.

Schon darin liegt ein wichtiger und tiefgreifender Unterschied, dass Justin das Hervorgehen des Logos aus dem Vater nicht als einen auf dem Gesetze der Nothwendigkeit beruhenden Naturprozess betrachtet, in den Gott als das Princip alles Seins habe eingehen müssen. In offenbarem Gegensatze gegen die Grundvorstellung der Emanationslehre, wonach der Urgrund mit gleicher Nothwendigkeit in seine Ausflüsse sich ergiesst, wie das Feuer wärmt und der Schnee kältet [1]), spricht er bestimmt aus, dass der Sohn aus dem Vater durch dessen Macht und Willensrathschluss hervorgegangen sei [2]). Die Zeugung des Sohnes ist demnach eine freie That Gottes des Vaters, und dieser ist daher auch nicht als das abstracte ὄν zu denken, sondern als der lebendige Gott, der Freund der Menschen, der Alles vorherweiss, der Unbedürftige, Gerechte und Gütige [3]). Im genauen Zusam-

---

γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι, ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα...

[1]) Vergl. Heinrich Ritter, Ueber die Emanationslehre im Uebergange aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise. Göttingen 1847. S. 6. 7. und die dort angeführten Stellen aus Plotin und Philo.

[2]) Dial. c. Tryph. c. 100. p. 327. B. C.; c. 61. p. 284. B.; c. 128. p. 358. D.

[3]) Dial. c. Tryph. c. 23. p. 241. A.; Apol. 1, 10. p. 58. B.

menhange aber damit steht der andere wichtige Differenzpunkt, dass Justin die Zeugung des Logos nicht als eine ewige, sondern nur als eine der Schöpfung vorhergehende und auf diese zunächst abzweckende bezeichnet [1]). Freilich kann es auf den ersten Blick scheinen, als solle durch diese Abweichung von der Emanationslehre, welche wenigstens die übersinnlichen Ausflüsse aus Gott als ewige betrachten musste [2]), nur der Abstand des Logos vom Vater, ihr specifischer Unterschied stärker betont und hervorgehoben werden. Man könnte meinen, der Logos Justin's müsse danach tief unter dem ersten Aeon der Gnostiker, wesentlich auf einer Linie mit den übrigen Geschöpfen stehen. Dafür könnte es auch zu sprechen scheinen, dass Justin, freilich auf Grund der Schrift, Christum, den Mensch gewordenen Logos, als Erstgeborenen aller Kreaturen bezeichnet [3]). Allein gehen wir genauer auf den Zusammenhang seiner Ansichten ein, so erhellt leicht, wie wenig diese Folgerungen seiner wahren Absicht entsprechen würden. Wir haben schon oben [4]) gesehen, dass er dem Logos göttliche Würde und Natur zuschreibt und ihn als Gegenstand göttlicher Verehrung neben und nach dem Vater bezeichnet. An andern Stellen nennt er ihn den eingebornen Sohn Gottes, der allein im eigentlichen Sinne so genannt werden könne [5]), und folgert seine Gottheit gerade daraus, dass er das erstgeborne Kind aller Kreaturen ist [6]). Offenbar also stellt er ihn allen Geschöpfen als solchen entschieden gegenüber, und es kann daher bei ihm von einer be-

---

1) Apol. 2, 6. p. 44. D. E.... *ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε....*; Dial. c. Tryph. c. 129. p. 359 A. B.

2) Vergl. H. Ritter a. a. O. S. 7.

3) Dial. c. Tryph. c. 138. p. 367. D.; Apol. 1, 23. p. 68. C. Auch edn Logos bezeichnet er als *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ*. Apol. 1, 63. p. 96. C. D.

4) S. 16.

5) Apol. 1, 23. p. 68. C.; Dial. c. Tryph. c. 105. p. 332. C. D.

6) Dial. c. Tryph. c. 125. D.

wussten Tendenz, die Würde des Logos unter die der höchsten gnostischen Aeonen herabzusetzen, auch nicht entfernt die Rede sein. Vielmehr deutet die genaue Beziehung, in welche er die Zeugung des Logos zur Weltschöpfung setzt, nur darauf hin, dass er den Begriff des göttlichen Logos in seinem hypostatischen Unterschiede vom Vater nicht auf dem Wege speculativer Ableitung aus dem Gottesbegriffe, sondern nur auf dem von der Betrachtung der Welt, als der Schöpfung Gottes, aufsteigenden Wege gefunden haben kann. Daraus erklärt es sich, dass er bei der Behauptung der Vorweltlichkeit des Logos stehen bleibt, ohne die Ewigkeit desselben auszusprechen, und der zeitliche Unterschied, den er dadurch zwischen der in Gott verborgenen, ewigen Vernunft und dem aus ihm vor der Weltschöpfung zu hypostatischem Dasein emanirten Logos setzt, ist im Grunde nichts anderes als der Ausdruck für die unausgeglichene Differenz zwischen dem doppelten Standpunkte seiner Betrachtungsweise, dem speculativen, durch die vorchristliche Philosophie bedingten, und dem im Christenthum gewonnenen erfahrungsmässigen. Daraus folgt aber auch, dass die enge Verknüpfung der Zeugung des Logos mit der Schöpfung der Welt, sowie die Auffassung dieser Zeugung als einer That des freien Gottes, so anstössig sie immerhin in anderer Beziehung erscheinen mögen, doch in der That den bedeutsamen Wendepunkt bezeichnen, in welchem die Entwicklung seiner Logoslehre sich über die Schranken der heidnischen Denkweise erhebt. An die Stelle des starren Gesetzes der Naturnothwendigkeit tritt damit das Princip der Freiheit, der physikalische Prozess der Emanation verwandelt sich in eine sittliche That, und durch die neue ethische Weltbetrachtung, die auf dieser Grundlage ruht, erhält auch der Logos als das Organ für die Schöpfung und Leitung der Welt eine neue, höhere Bedeutung. Denn nicht ohne Plan und Zweck ist die Welt geschaffen, sondern um der Menschen willen hat der gütige Gott das All der Dinge aus der gestaltlosen Materie gebildet, damit die Men-

sehen, wenn sie sich des göttlichen Rathschlusses würdig beweisen, mit Gott herrschen, des Umganges und der Gemeinschaft mit ihm gewürdigt, dem Tode und allen Leiden entnommen [1]. Der schwere Bann ist also gebrochen, der die heidnische Welt gefangen hielt, dass ihr, wenn sie mit frischem, jugendlichem Muthe sich in den Kampf des Lebens wagte, mitten in dem Ringen nach dem Ideale die unübersteigliche Schranke der Endlichkeit entgegentrat, die ihr das Ziel wahrer Vollendung in unerreichbare Ferne entrückte, und wenn sie, von der Sehnsucht nach dem göttlichen Frieden ergriffen, dem Quelle aller Vollkommenheit sich zuwandte, die Welt und ihr eignes Thun in ein eitles, nichtiges Truggebilde zerfloss [2]. Was die Emanationslehre vergebens erstrebt hatte [3], das ist erreicht, die wahre Versöhnung des Menschen mit Gott und der Welt ist gefunden, die der alten Welt gefehlt und deren Mangel bisher einen düstern Schatten auf den hellen Glanz aller Schönheit und Freude geworfen hatte [4]; denn die Welt, durch die freie That des gütigen Gottes geschaffen, ist als das Werk seiner Liebe, als die vollkommene Offenbarung seiner Güte erkannt, und der Weg ist eröffnet, der durch die Mühen des Kampfes hindurch zur seligen Ruhe und zur wahren Vollkommenheit in der Gemeinschaft mit Gott führt. Nun ist der Logos nicht mehr bloss das dienende Werkzeug, dessen der absolut erhabene Gott bedurfte, um auf die Materie gestaltend einzuwirken, ohne durch ihre Berührung verunreinigt zu werden, nun ist er nicht mehr der Ausdruck für den weiten Abstand,

---

[1] Apol. 1, 10. p. 58. B. C.; Apol. 2, 4. p. 43. C.; c. 5. p. 44. A.; Dial. c. Tryph. c. 41. p. 260. A.

[2] H. Ritter, Ueber d. Emanationslehre u. s. w. S. 27 ff.

[3] Ders. a. a. O. S. 30.

[4] Ders. a. a. O. S. 30 f. Ders., Zusätze zu meinen allgemeinen Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie, in den Theolog. Studien und Kritiken, Jahrgang 1847, Heft 3, S. 596 ff.

der die unvollkommenen endlichen Geschöpfe scheidet von dem vollkommenen Urquell alles Daseins und Lebens; er ist als der Mittler der göttlichen Liebesthätigkeit erkannt, als das Band der innigen Gemeinschaft, welche die Welt, das Werk und den Gegenstand der Liebe, mit Gott, dem Vater der Liebe verknüpft.

Indem Justin von diesem specifisch christlichen Gesichtspunkte aus den Begriff des Logos genauer bestimmt in seinem Verhältnisse zur Welt, die als Schauplatz der sittlichen Entwicklung des Menschengeschlechts zu Gott geschaffen ist und zur vollen Gemeinschaft mit ihm geführt werden soll, hebt er zunächst als wichtiges Moment in demselben hervor, dass der Logos der vollkommene Offenbarer Gottes ist.

Es giebt unter dem Schöpfer des Alls noch einen andern Gott und Herrn mit diesem Namen, der auch Engel genannt wird, weil er den Menschen verkündigt, soviel immer der Schöpfer des Alls, über dem kein anderer Gott ist, ihnen verkündigen will [1]). Die Juden, die da meinen, dass der Vater des Alls selbst mit Moses gesprochen hat, sind im Irrthum, da es der Sohn Gottes ist, welcher auch Engel und Apostel genannt wird, der mit ihm gesprochen hat [2]). Dieser ist es, der die Propheten zum Reden getrieben hat, durch den sie göttlich begeistert werden [3]). Das ist der Logos, der Sohn Gottes, der Alles, was wir wissen sollen, verkündigt und als Bote gesandt wird um es kund zu thun, wie unser Herr selbst gesagt hat: „Wer mich höret, der höret den, der mich gesandt hat“ [4]). Denn er ist es, der vor allen Geschöpfen beim Vater war, und mit dem der Vater sich unterredet hat, als er die Menschen schuf [5]). Darum hat auch Christus, in welchem der Logos in menschlicher Gestalt er-

[1]) Dial. c. Tryph. c. 56. p. 275. C. D.

[2]) Apol. I, 63. p. 96. C.

[3]) Apol. I, 36. p. 76. D.; c. 33. p. 75. D.

[4]) Apol. I, 63. p. 95. D.

[5]) Dial. c. Tryph. c. 62. p. 285. E.

schienen ist, durch seine Macht vollbracht, was nach dem Ausspruche des platonischen Sokrates so schwierig und bedenklich ist: den Vater und Bildner des Alls zu finden und den gefundenen Allen zu verkündigen, und nicht bloss die Philosophen und Gelehrten, sondern auch die Handwerker und die ganz Ungebildeten haben ihm, Ruhm und Furcht und Tod verachtend, geglaubt, und seine Lehre steht höher als alle menschliche Lehre, die immer nur einen Theil der Wahrheit erkannt hat [1]). Derselbe Logos also, der das Werkzeug Gottes ist bei der Schöpfung und Regierung der Welt, der die formlose Materie gebildet hat und fort und fort gestaltet, ist es auch, in welchem der absolut erhabene, namenlose, unaussprechliche und unsichtbare Gott uns nahe tritt und von uns erkannt und geschauet werden kann. Die Schöpfung selbst, sofern sie auf der Zeugung des Logos beruht, ist die Offenbarung und Kundgebung des an sich verborgenen Gottes, und die Welt, als das durch den Logos bereitete Werk Gottes, ist zugleich der Schauplatz der göttlichen Kundgebungen, die durch denselben Logos als den Sprecher und Verkündiger des Unaussprechlichen vermittelt werden.

Das ist die eine Hauptseite, die Justin in dem Logosbegriff, sofern er den eigenthümlich christlichen Gehalt desselben darstellt, hervorzuheben pflegt. Aber er bleibt dabei nicht stehen. Wie die Welt, vom Standpunkte des Evangelium's aus betrachtet, als das Werk der freien Liebe Gottes, nicht bloss das Denkmal, sondern zugleich der Gegenstand seiner Güte ist, wie sie, durch seine Offenbarung in's Dasein gerufen, auch zu ihm geschaffen ist, und der Vater, indem er sich ihr kund giebt, sie mit sich vereinigen will: so ist der Logos, der des Vaters Offenbarung für die Welt vermittelt, zugleich der Mittler ihrer Gemeinschaft mit dem Vater, durch den sie den Offenbargewordenen schauet, und, in Liebe mit ihm geeinigt, Antheil an ihm erhält. Er ist

[1]) Apol. 2, 10. p. 48. B—E.

der der Welt eingepflanzte, ihr einwohnende Sohn Gottes, der, wie ihren Ausgang von Gott, so auch ihre freie Hinkehr zu ihm und ihre vollkommene Vereinigung mit ihm bedingt.

Die Entwicklung dieser Seite der Logoslehre, die wir besonders in den beiden zunächst für heidnische Leser bestimmten Apologieen finden, gehört ohne Zweifel zu dem Eigenthümlichsten, was Justin für die Ausbildung dieses Dogma's überhaupt geleistet hat. Um sie aber richtig zu verstehen, erscheint es vor allen Dingen nothwendig, auf den Unterschied aufmerksam zu machen, durch den sich die wissenschaftliche Grundlage, auf welcher dieser Theil seiner Logoslehre beruht, von den philosophischen Ansichten unterscheidet, die wir in unserer bisherigen Untersuchung hervorzuheben Gelegenheit fanden.

Während Justin in der Auffassung der Schöpfungslehre und in den sich daran anschliessenden Bestimmungen über den Logosbegriff ausdrücklich an platonische Formeln anknüpft, geht er dagegen bei der Betrachtung der Innerweltlichkeit des Logos eben so offen von stoischen Lehren aus, welche im zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung auf dem wissenschaftlichen Sprachgebiete überhaupt die grösste Herrschaft gewonnen und in der eklektischen Philosophie der Periode des Ueberganges von der alten zur neuen Zeit von Anfang an ein hervorstechendes Element gebildet hatten. Freilich verwirft er die stoische Gotteslehre entschieden als eine durchaus ungenügende [1]) und bestreitet wiederholt einzelne stoische Ansichten [2]); dass er aber nichts desto weniger geneigt war, in ähnlicher Weise wie Philo, stoische Begriffe und Theoreme zur wissenschaftlichen Verständigung über das, was er als Wahrheit erkannt hatte, zu benutzen, das zeigen seine Schriften dem unbefangenen Leser überall klar und deutlich genug, und ich glaube an einem andern

---

[1]) Dial. c. Tryph. c. 2. p. 219. A.; Apol. 1, 20. p. 66. C.

[2]) Apol. 2, 7. p. 15. C. D. p. 16. A. B.

Orte [1]) den genügenden Nachweis geliefert zu haben, dass namentlich seine gesammte Anthropologie auf's Genaueste mit dem Stoicismus zusammenhängt. Es kann daher schon deshalb nichts Auffallendes haben, dass er auch zur genaueren Erläuterung des Dogma's vom Logos stoische Lehren zu Hülfe nimmt; vollständig aber erklärt es sich, wenn man bedenkt, wie geeignet gerade der im stoischen Systeme eigenthümlich ausgeprägte Begriff des Logos erscheinen musste, um Justin's Ueberzeugung von der wahren Einigung Gottes mit der Welt wissenschaftlich zu begründen, und wie nahe sich diese Seite seiner Logoslehre innerlich mit seiner stoisch gefärbten Lehre vom Menschen berührte.

Es ist noch in der jüngsten Zeit von einem der ausgezeichnetsten Forscher auf diesem Gebiete wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden, wie bedeutend der Stoicismus auf die Vorbereitung der Geister für das Christenthum eingewirkt, wie unter den Philosophen der Uebergangszeit vornehmlich die Stoiker das lebendigste Bewusstsein der geistigen Bedürfnisse gezeigt haben, auf deren Befriedigung es ankam, und wie in ihrem Systeme einer der wichtigsten Versuche vorliegt, die im Alterthum unternommen sind, den durch die antike Denkweise hindurchgehenden Dualismus zu überwinden und den Sieg der monotheistischen Richtung anzubahnen [2]). Fragen wir aber, worin diese charakteristische Eigenthümlichkeit des Stoicismus und seine verwandtschaftliche Beziehung zur christlichen Lehre wesentlich begründet ist, so ist es vor Allem der Logosbegriff, auf den die Betrachtung hingewiesen wird. Denn worin spricht sich stärker die Sehnsucht und das Verlangen aus nach der Versöh-

---

1) Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Particula I. (Göttingisches Weihnachtsprogramm 1841.)

2) H. Ritter, Zusätze zu meinen allgemeinen Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie, in d. Theologisch. Studien u. Kritiken, Jahrgang 1847. Heft 3. S. 591 ff. und S. 601. Ders. Ueber die Emanationslehre im Uebergange aus d. alterthüml. in d. christl. Denkweise. S. 19.

nung der Welt mit Gott, die den Mittelpunkt des christlichen Glaubens bildet, als in der Art, wie die Stoiker den Logos bestimmen, um die wesentliche Einheit Gottes und der Welt, freilich in ungenügendem, pantheistischem Sinne, behaupten zu können? Schon Zenon hatte gelehrt, dass, wie die Seele den Körper, so die Vernunft die ganze Welt durchdringe und regiere und in ihr aufgehe, als die göttliche Kraft, die in verschiedenem Maasse in den Dingen der Welt sich bethätige [1]), womit im Wesentlichen des Kleanthes Lehre von der vernünftigen Weltseele [2]) und des Chrysippus Ansicht von Gott als der All-Vernunft und der Seele des Ganzen, die sich durch die gesammte Natur ergiesst und das *ἡγεμονικόν* der Welt ist [3]), übereinstimmt. Auf dem von Heraklit gelegten Grunde fortbauend, fassten die Stoiker den Logos als das vernünftige Grundverhältniss der Welt auf, als die ewige Weltordnung, die Gott ist, und die zugleich den natürlichen Grund des Causalnexus bildet, durch welchen alle Dinge in ununterbrochener Folge unter einander verkettet werden [4]). Das ist der *σπερματικὸς λόγος* der Welt, als den sie Gott bestimmten, das ewige Grundwesen derselben, aus dem wie aus einem Samen die manigfaltigen Theile der Welt in gesetzlich geregelten Perioden hervorwachsen, das künstlerisch bildende Feuer (*πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου*), das alle vernünftigen samenartigen Verhältnisse, nach denen die Einzeldinge werden, umfasst, die Eins-Menge (*ἓν πλῆθος*), aus der die Manigfaltigkeit der Dinge wird, und in die sie, wenn der Kreislauf vollendet ist, sich wieder auflöst [5]). Freilich zeigt sich dann doch im Fortgange der

---

1) Dr. August Bernhard Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. Erster Band. Die theologischen Lehren der Griechischen Denker. Göttingen 1840. S. 381 ff.

2) Krische, a. a. O. S. 426 f.

3) Krische, a. a. O. S. 452 ff.

4) Krische, a. a. O. S. 370 f. S. 460 ff.

5) H. Ritter, Gesch. der Philosoph. Thl. 3. S. 582 ff. (erste Ausg.).

Lehre auch hier jener Mangel, welcher der vorchristlichen Denkweise überhaupt anklebt [1]), wenn die Stoiker bekennen müssen, dass neben dem vernünftig geordneten göttlichen Verhältniss, dem Schicksal, der *εἱμαρμένη*, noch eine andere, unbesiegbare und gewaltsame Ursache (*ἀνίκητος καὶ βιαστικὴ αἰτία*) zu setzen sei, die Nothwendigkeit, die *ἀνάγκη*, auf die das Böse zurückgeführt werden müsse, und wenn sie eben deshalb den Schlusspunkt der Vollendung im Weltentwicklungsprocess selbst zugleich als den Anfangspunkt eines neuen Kreislaufs fassen, ohne ein wahres Ziel und Ende des Kampfes, ein erreichbares höchstes Gut nachweisen zu können [2]). Das aber ist trotzdem gewiss nicht zu verkennen, dass in dieser stoischen Lehre vom Logos das Streben, zu der wahren Versöhnung der Welt mit Gott und der vollkommenen Ausgleichung aller Gegensätze im Denken zu gelangen, seinen kräftigsten und entschiedensten Ausdruck in der alten Philosophie gefunden hat, und schwerlich möchte sich in dieser Beziehung ein geeigneterer Anknüpfungspunkt für die wissenschaftliche Behandlung des christlichen Dogma's vom Logos im Alterthum entdecken lassen.

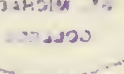
Dieses natürliche Verwandtschaftsverhältniss der stoischen Logoslehre zur christlichen ist es jedoch keineswegs allein, das in Betracht zu ziehen ist, wenn es sich darum handelt den stoischen Charakter dieser Seite der Justinischen Logoslehre vollständig zu erklären. Als ein besonderer, mehr subjectiver Erklärungsgrund dafür kommt noch der hinzu, dass in seiner Gesammtauffassung des Christenthums die Logoslehre in der engsten Verbindung mit der Lehre vom Menschen steht, die er, wie oben [3]) bereits bemerkt ist, entschieden im stoischen Sinne ausgebildet hatte. Das nehmlich ist die Grundansicht, von der Justin ausgeht, wenn er den

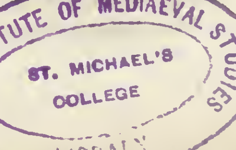
---

[1]) S. oben S. 23.

[2]) Krische, a. a. O. S. 461 f. H. Ritter, a. a. O. S. 586 f. Ders. Ueber die Emanationslehre u. s. w. S. 27.

[3]) S. 27.





Logos als Mittler der Einheit zwischen Welt und Gott auffasst, dass die Menschen, da um ihretwillen die Welt geschaffen ist [1]), auch als Repräsentanten derselben in ihrer Richtung auf Gott und in ihrer Gemeinschaft mit ihm gelten müssen. Wie die Offenbarung Gottes für die Welt sich wesentlich auf das Menschengeschlecht bezieht, so ist auch seine Mittheilung an die Welt zunächst auf die Menschen beschränkt, und auf der Einigung des Logos mit diesen beruht seine Einigung mit der Welt. Der Logos ist daher der innerweltliche, der Welt mitgetheilte und eingepflanzte Gott nur, sofern er der Menschheit einwohnt, und deshalb erscheint es durchaus natürlich, wenn die stoischen Ansichten, die Justin zur wissenschaftlichen Behandlung der Anthropologie benutzt, ihren Einfluss auch auf seine Logoslehre erstrecken.

Diese Bemerkungen werden genügen, um die Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Grundlage heller in's Licht zu stellen, auf welcher der Theil der Lehre unsers Verfassers, in dem wir mit Recht den Kern seiner dogmatischen Ansichten über das Wesen und die Stellung des Logos erkennen, beruht. Wir knüpfen die Darstellung desselben am natürlichsten an bestimmte einzelne Aussprüche von ihm an, in denen das Wesen seiner Auffassung am prägnantesten ausgedrückt ist.

Der Hauptsache nach lässt sich die Ansicht Justin's schon daraus deutlich erkennen, wenn er in der messianischen Auslegung der bekannten Stelle aus dem Segen Jakob's (Genes. 49, 10. 11.) die Worte: „*πλύνων ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτοῦ*“ als Weissagung von dem blutigen Versöhnungstode Christi versteht und die *στολὴ* desselben von den an ihn gläubigen Menschen deutet, in welchen der Same von Gott (*τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα*), der Logos wohne [2]). Denn ohne Zweifel soll hier der Ausdruck „Same

1) S. oben S. 22. f.
2) Apol. 1, 32. p. 74. E.

von Gott“ nicht etwa bloss das Verhältniss der Abstammung bezeichnen, in welchem der in der Christenheit wohnende Logos zum Vater steht, sondern es soll dadurch zugleich die eigenthümliche Stellung des Logos zu den Menschen, in denen er Wohnung genommen hat, seine Bedeutung für diese als das ihnen eingepflanzte Princip göttlichen Lebens und die sie bewegende und beseelende Grundkraft angedeutet werden. Das beweist entschieden ein verwandter Ausspruch Justin's, in welchem er behauptet, Gott zögere den Untergang und die Auflösung der Welt und damit zugleich die Vernichtung der bösen Engel, Dämonen und Menschen eintreten zu lassen um des Samens der Christen willen, den er als Ursache in der Natur erkenne (*διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν*) [1]. Denn offenbar kann wenn hier von dem Samen der Christen als wirksamer Ursache in der Natur, durch welche insbesondere die Erhaltung der Welt bedingt sei, gesprochen wird, diese Ausdrucksweise, die Vielen räthselhaft erschienen ist, nicht anders als aus den stoischen Vorstellungen heraus, die wir so eben betrachtet haben, erklärt werden [2]. Die Christen sind dadurch als der eigentliche Mittelpunkt und Kern der Welt bezeichnet, als der thätige Grund derselben und der lebendige Keim, aus dem die manigfach wechselnden Erscheinungen in der Welt hervorgehen und in dem sie

---

1) Apol. 2, 7. p. 45. B.; Apol. 1, 45. p. 82. D.

2) Vergl. über die stoische Erklärung des Begriffs *αἴτιον* die Excerpte bei Stobaeus, Eclog. l. I. c. 14. p. 336. 338. ed. Heeren: *Αἴτιον δ᾽ ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι, δι᾽ ὅ. Οὗ δὲ αἴτιον, συμβεβηκός ... Ποσειδώνιος δὲ οὕτως· αἴτιον δ᾽ ἐστί τινος, διὸ (δι᾽ ὅ?) ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως...* und L. Ann. Senec. Ep. 65. Dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant: causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse debet ergo unde aliquid fiat, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia.

ihren letzten Erklärungsgrund finden. Das aber sind sie im Sinne Justin's nur deshalb, weil sie den Logos in sich tragen, und dieser ist also, sofern er als der Same von Gott in den Gläubigen wohnt, das göttliche Lebensprincip zunächst der Menschen und darum auch der gesammten übrigen Welt, weil diese um der Menschen willen geschaffen ist. Denn nicht auf die Christen allein beschränkt sich die Einigung des göttlichen Logos mit der Welt. An ihm, dem Erstgeborenen Gottes hat das gesammte Menschengeschlecht Antheil erhalten [1]), da alle Menschen von Gott mit Vernunft begabt geschaffen sind [2]). Der ganzen Menschheit daher und mittelbar der Welt überhaupt ist der Logos wie ein Same von Gott eingepflanzt, der sie erhält, bewegt und regiert, und wie er, selbst göttlichen Ursprungs, von Anfang an die reale Gemeinschaft der Welt mit Gott begründet, ist er zugleich die treibende Kraft, welche ihre völlige Vereinigung mit Gott als das Ziel ihrer Vollendung herbeiführt. Das ist der Sinn des Ausdrucks, wenn Justin mit Uebertragung jenes specifisch stoischen Begriffs auf das Gebiet christlicher Lehre ihn die samenartige göttliche Vernunft (*σπερματικὸς θεῖος λόγος*) nennt [3]). Wie aber die Stoiker von dem *σπερματικὸς λόγος* der ganzen Welt die Samenverhältnisse der Einzeldinge, die in jenem enthalten sind und von ihm umfasst werden, unterscheiden, so macht Justin einen ähnlichen Unterschied zwischen dem Gesammtlogos (*ὁ πᾶς λόγος* [4]), *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* [5]), *πάντα τὰ τοῦ λόγου* [6])) und den Theilen oder Samenkörnern des Logos, die den einzelnen Menschen als solchen von Anfang an eingepflanzt sind [7]). Er knüpft dabei

---

1) Apol. 1, 46. p. 83. C.

2) Apol. 1, 28. p. 71. C.

3) Apol. 2, 13. p. 51. C.; c. 8. p. 46. C.

4) Apol. 2, 8. p. 46. D.

5) Apol. 2, 10. p. 48. B.

6) Apol. 2, 10. p. 48. C.

7) Apol. 2, 8. p. 46. B. C.; c. 13. p. 51. C. D.; c. 10. p. 48. C.

freilich zunächst wieder an die Emanationsvorstellung an, die seiner Ansicht vom Verhältniss des Logos zum Vater zu Grunde liegt, indem er ausdrücklich hervorhebt, dass der Same des Logos, vom Logos abstammend, als schwaches Abbild desselben zu betrachten sei, und dass daher die auf dem *σπέρμα τοῦ λόγου* beruhende Erkenntniss Gottes und der Wahrheit nur eine theilweise, dunkele und unvollkommene sein könne. Der Same und das Abbild, lehrt er, muss verschieden sein von dem Urbilde, aus dem es nach dessen Gnade durch Mittheilung und Nachbildung entstanden ist. Deshalb konnten die Schriftsteller, die Dichter und Philosophen des Alterthums die Wahrheit zwar erkennen, aber nur dunkel; nur zum Theil schaueten sie den verwandten samenartigen göttlichen Logos, und daher, weil sie nicht den ganzen Logos erkannt haben, widersprechen sie sich in vielen Stücken und es fehlt ihnen das höhere Wissen und die unwiderlegliche Erkenntniss [1]). Allein auch hier bezeichnet Justin mit dem Ausdruck *σπέρμα* nicht bloss das Verhältniss der Verwandtschaft, in welchem die menschliche Vernunft als abgeleitete zum göttlichen Logos steht, sondern der Same des Logos ist ihm zugleich im stoischen Sinne die wirkende und treibende Kraft, der lebendige Keim, aus dessen Entwicklung die Vereinigung mit dem göttlichen Logos und die vollkommene Gemeinschaft mit Gott hervorgeht. In seiner vollen Bedeutung daher ist das *σπέρμα τοῦ λόγου* nichts Anderes als die uranfängliche wesentliche und reale Beziehung der menschlichen Seele als einer vernünftigen auf den göttlichen Logos, das innere Verhältniss, in welchem sie zu ihm steht als von ihm und zu ihm geschaffen, das, was andere Kirchenlehrer damit ausdrücken wollten, wenn sie lehrten, dass der Mensch nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen sei. Wie nach Irenäus und andern ihm verwandten Kirchenlehrern die Menschen, nach dem Bilde des Logos geschaffen, Abbilder desselben sind und deshalb

[1]) Vergl. die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen.

bestimmt, durch die völlige Vereinigung mit ihm, als ihrem Urbilde, zur Vollendung in der vollkommenen Gemeinschaft mit ihm, zur wahren Gottähnlichkeit zu gelangen, so ist nach Justin uns allen das *σπέρμα τοῦ λόγου* eingepflanzt, durch das wir dahin gelangen sollen, den ganzen Logos in uns zu tragen. Auf diesem Unterschiede zwischen dem *σπέρμα τοῦ λόγου* und dem *σπερματικὸς λόγος* selbst beruht der geschichtliche Prozess der Entwicklung des Menschengeschlechts, der im christlichen Sinne als göttliche Erziehung desselben gefasst wird, und die Wirksamkeit des Logos stellt sich, da das Menschengeschlecht den Mittelpunkt der Welt bildet, von diesem Standpunkte aus betrachtet, als göttliche Weltregierung dar, durch welche die Welt, wie sie göttlichen Ursprungs ist, in stäter Verbindung mit Gott zur wahren und vollendeten Vereinigung mit ihm geführt werden soll.

Vergleichen wir nun aber diese Lehre Justin's vom Logos als dem der Welt eingepflanzten und einwohnenden Gotte mit der stoischen Logoslehre, so springen trotz der grossen Verwandtschaft, die unleugbar zwischen beiden besteht, doch auch alsbald die wesentlichen Unterschiede in's Auge, durch welche die christliche Ansicht sich bestimmt und scharf von der vorchristlichen scheidet.

Während nach stoischer Anschauungsweise der *σπερματικὸς λόγος* als das vernünftige Grundverhältniss und Grundwesen der Welt Gott selbst ist, lässt Justin den Logos, das *σπέρμα παρὰ τοῦ θεοῦ,* einerseits vom höchsten Gotte und andererseits von den Kreaturen persönlich verschieden sein, als den Mittler zwischen beiden, und tritt damit entschieden der pantheistischen Vermischung von Gott und Welt entgegen, wenn auch freilich auf eine dem christlichen Bewusstsein nicht ganz genügende Weise. Denn nur mit Hülfe der Emanationslehre gelingt es ihm jene Unterschiede zu begründen zwischen Gott, dem Logos und dem Samen des Logos, und obwohl er, wie wir oben [1]) gesehen haben, den physi-

[1]) S. 20.

kalischen Charakter dieser Lehre durch die ausdrückliche Beziehung auf den göttlichen Willensrathschluss nicht ohne Erfolg im christlichen Sinne umzuwandeln bemüht ist, ist er doch nicht im Stande, die sonstigen Mängel, die dieser Vorstellungsweise ankleben, vollständig zu heben. Der Logos erscheint nach seiner Auffassung immer als ein zweideutiges Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, das, wenn das Ziel des Weltlaufs erreicht ist, wieder in Gott zu verschwinden droht, während es sich andererseits kaum von der Welt unterscheiden lässt, wenn es in seiner vollkommenen Vereinigung mit der Menschheit, die durch die *σπέρματα τοῦ λόγου* vermittelt ist, gedacht wird. Trotzdem aber unterliegt es keinem Zweifel, dass Justin der christlichen Lehre gemäss jene Unterschiede nicht als bloss vorübergehende, sondern als ewig dauernde betrachtet. Das ergiebt sich theils aus den oben [1]) angeführten Stellen über das Verhältniss des Logos zum Vater, theils aus seiner Ansicht von Christo, dessen wahre und vollständige Menschheit er ebenso wie seine Gottheit behauptet [2]), und wir können daher in dem, was in seiner Darstellung die pantheistische Vorstellung zu begünstigen scheint, nur die Nachwirkung der von ihm selbst bestrittenen, obwohl noch nicht völlig überwundenen vorchristlichen Ansicht erblicken.

Von nicht geringerer Wichtigkeit als dieser Gegensatz

---

1) S. 16. Anmerk. 1.

2) Vergl. besonders die Hauptstelle Apol. 2, 10. p. 48. B. *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι᾽ ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.* Da Justin, wie ich in meiner oben angeführten Abhandlung gezeigt habe, sich durchaus der stoischen Lehre vom Menschen anschliesst und nirgends zwischen einem unvernünftigen und einem vernünftigen Theile der Seele unterscheidet, so erscheint die gewöhnliche Deutung der Stelle, welche hier die apollinaristische Lehre von der Person Christi vorgebildet findet, unhaltbar, und die Zusammenstellung von *σῶμα* und *ψυχή* ist als Bezeichnung der vollständigen Menschennatur zu fassen.

gegen den Pantheismus ist der andere Differenzpunkt, durch den Justin's Logoslehre sich von der stoischen unterscheidet: der eigenthümliche ethische Charakter, den der Begriff bei ihm erhält im Unterschiede von der ursprünglichen physikalischen Fassung desselben. Bei den Stoikern nehmlich bildete die Lehre vom *σπερματικὸς λόγος* einen Theil ihrer Physik. Gott, das vernünftige Samenverhältniss der Welt, ist ihnen zunächst das Princip des Naturverlaufs, aus dem der Weltbildungsprozess abgeleitet und erklärt wird, er ist es, der in der gesammten Materie wirkt und ihre manigfaltigen Formen aus sich hervorgehen lässt. Justin dagegen fasst die samenartige Vernunft vornehmlich als ethisches Princip auf, als das Princip der Liebesthätigkeit Gottes in der Welt, der sich derselben mittheilt und sie mit sich einigt. Nach seiner Darstellung ist es vor allen Dingen die sittliche Entwicklung, die auf dem göttlichen Logos beruht, und von der die natürliche Entwicklung durchaus abhängig ist, und der Logos wirkt deshalb zunächst in den Menschen, deren volle Gemeinschaft mit Gott durch ihn bedingt ist, und denen allein die *σπέρματα τοῦ λόγου* eingepflanzt sind. Daher auch die grosse Verschiedenheit in der Vorstellung von der Art der Wirksamkeit des Logos. Denn statt der *εἱμαρμένη*, die freilich von den Stoikern als das göttliche Gesetz und das allgemeine Verhängniss bestimmt wird, das mit der gütigen Vorsehung eins ist, und das die Freiheit des Willens, als das innere Gesetz der einzelnen Seele, nicht ausschliesst, sondern umfasst, welcher aber nach eigenem Geständniss der Schule die *ἀνάγκη* als unüberwindliche, zwingende Ursache zur Seite steht, aus der das Böse zu erklären ist, stellt Justin, indem er die *εἱμαρμένη* als starre Nothwendigkeit deutet und bekämpft, das Princip der sittlichen Freiheit als das Gesetz der Wirksamkeit des Logos auf [1]. Von dem eigenen freien Entschlusse des Menschen hängt es ab, ob er dem *σπέρμα τοῦ*

---

[1]) Apol. 2. 7. p. 15. C. D. E. p. 16. A.

λόγου gemäss leben und seinem Zuge folgen will, in welchem Falle er ein Christ ist, auch wenn er lange vor Christo gelebt, wie ein Sokrates, Heraklit und viele Andere [1]), oder ob er ihm widerstrebt, sich dem wahren göttlichen Leben entfremdet und von dem Logos geschieden in der Welt lebt. Daher das Böse in der Welt, für welches das gerechte Strafgericht des ewigen Feuers, das mit dem Weltbrande am Ende des Weltlaufs eintreten wird, geordnet ist [2]).

Vergleichen wir nun aber zum Schlusse unserer Untersuchung die bisher erörterten Bestimmungen der Logoslehre Justin's mit dem Inhalte der Schrift und der allgemeinen Kirchenlehre, so ergiebt sich noch eine merkwürdige Differenz, die hier um so mehr Erwähnung verdient, weil sie ein helleres Licht auf die Stellung seines dogmatischen Versuchs zu der späteren Entwicklung der Logos- und der Trinitätslehre zu werfen geeignet ist. Offenbar nehmlich findet eine auffallende Uebereinstimmung statt zwischen dem christlichen Begriff des *πνεῦμα ἅγιον* und dem, was er unter dem *σπερματικὸς λόγος* versteht. Der heilige Geist ist wesentlich durchaus nichts Anderes als der Urquell und Inbegriff des innerweltlichen göttlichen Lebens, der der Welt und zunächst der Menschheit einwohnende, ihr mitgetheilte Gott, das Band der Gemeinschaft, durch welches die Kreaturen mit dem offenbaren Gotte, dem schöpferischen Logos, und mit dem Vater, der sich durch den Logos offenbart, wahrhaft und wesentlich, aber auf freie Weise geeinigt werden sollen. Alles, was die Schrift von dem heiligen Geiste insbesondere aussagt, dass er in den Gläubigen wohnt, sie belebt und beseelt, dass das Menschengeschlecht an ihm theilhat u. s. w., lehrt Justin vom Logos, und das *σπέρμα τοῦ λόγου* ist nach seiner Erklärung nichts als die reale Verbindung, in welcher der Mensch kraft seiner ursprünglichen Natur und Bestimmung mit dem heiligen Geiste steht, durch dessen frei-

1) Apol. 1, 46. p. 83. C. D. Vergl. Apol. 2, 8. p 46. C.
2) Apol. 2, 7. p. 45. C. E.; Apol. 1, 57. p. 91. C.

bende Kraft und Wirksamkeit er allein zum wahren Leben in der Gemeinschaft mit Christo und dem Vater gelangen kann, dessen Zuge er aber auch nach seiner Freiheit zu widerstreben vermag. Der Justinische Logosbegriff ist also ein so weiter und umfassender, dass er streng genommen das *πνεῦμα* mit umschliesst und der Begriff von diesem nur als eine Seite des Logosbegriffs erscheint. Daher der Vorwurf, der ihm von manchen Seiten gemacht ist, dass er den hypostatischen Unterschied zwischen dem *πνεῦμα* und dem *λόγος* leugne und an die Stelle der göttlichen Trias eine Dyas setze. Freilich ist der Ungrund dieser Behauptung zur Genüge nachgewiesen [1]). Justin bezieht sich ausdrücklich auf die bei der christlichen Taufe übliche Anrufung des Vaters, Jesu Christi und des heiligen Geistes, der durch die Propheten Alles, was Jesum betrifft, vorherverkündigt habe [2]), wiederholt erwähnt er die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist [3]), und weist dem heiligen und prophetischen Geiste bestimmt die dritte Stelle nach dem Vater und dem Sohne an [4]). Es kann daher kein Zweifel sein, dass er dem kirchlichen Glauben an die göttliche Dreiheit, der sich an die Tauformel anschloss, mit aufrichtiger Ueberzeugung anhing. Allein nichtsdestoweniger bleibt es wahr, dass seine wissenschaftliche Auffassung consequent verfolgt nur zu einer Dyas führte, und dass er dogmatisch den Unterschied zwischen dem Sohne und dem Geiste nicht wahrhaft zu begründen vermochte. Der eigentliche Erklärungsgrund dieses Mangels scheint aber wieder, wenigstens zum Theil, in seiner Abhängigkeit von den vorchristlichen, stoischen Ansichten gefunden werden zu

---

1) Vergl. besonders Semisch, Justin d. Märt. Th. 2. S. 307 ff.; Lic. K. A. Kahnis, Die Lehre vom heiligen Geiste. Erster Theil. Halle 1847. S. 238 ff.

2) Apol. 1, 61. p. 94. D.

3) Apol. 1, 65. p. 97. D.; c. 67. p. 98. D.

4) Apol. 1, 13. p. 60. C. D. E. (Vgl. Apol. 1, 6. p. 56. C.); c. 60. p. 93. B. C.

müssen. Wie nehmlich der stoische Logos wesentlich eins ist mit dem πνεῦμα διῆκον δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου, so vermag auch Justin, indem er den Logosbegriff im stoischen Sinne ausbildet, ihn nicht bestimmt gegen den Begriff des πνεῦμα abzugränzen, indem er nur scheinbar durch die genauere Bestimmung des heiligen Geistes als des πνεῦμα προφητικόν die Dreiheit der kirchlichen Lehrformel zu retten weiss. Darin vornehmlich besteht die Unvollkommenheit seiner Logoslehre, die nothwendig zu neuen Versuchen wissenschaftlicher Durchdringung des kirchlichen Lehrstoffs auffordern musste, und es bestätigt sich uns demnach schliesslich, was wir gleich im Beginne unserer Untersuchung ausgesprochen haben, dass trotz der Entschiedenheit, mit welcher Justin der neuen christlichen Denkweise sich zugewandt hatte, der Einfluss der vorchristlichen Zeit, deren Uebergang in die neue er besonders vermitteln half, sich noch in vielfach störender Weise in seinen dogmatischen Versuchen zu erkennen giebt.

Druck von E. A. Huth in Göttingen.






's des
7844

